

## 善導の弥陀身土思想と『大品經』

小田 切賢 祐

### 一 はじめに

往生するところである浄土、この土を現してそこに居している仏が如何に位置しているかは、浄土教徒にとっては特に重要な問題であり、浄土教祖師がその身土を如何に受け取っていたのかを探ることは重要な課題の一つである。

善導大師（六一三～六八一、以下尊称略）は弥陀身土について『觀經疏』「玄義分」で「是報非化」と言明して報身報土であることを示しているが、これを傍証するための經典の引用として、その性格から大きく二つの態度が見られる。一つは『大乘同性經』<sup>①</sup>『無量壽經』<sup>②</sup>『觀無量壽經』<sup>③</sup>（以下『觀經』）を用いて報そのものの説明をすることによって定めている。もう一つは『觀音授記經』<sup>④</sup>の入滅説に対する『大品經』<sup>⑤</sup>引用の論破によって報を導いている。この様にして善導が報身報土と示したのは、「是報非化」と述べていることからすれば、およそ諸師が示した化身化土説を認めることができなかったものである。そこで、なぜ化身化土を認めることができなかったのかを知るためには、諸師の化身化土説について何う必要がある。諸師の説を批判的に見れば、そこに善導が「化」の位置付け

を退けた理由を知ることができ、また身土に対しての具体的な見解を知り得るからである。この様な視点を含めて、これまでに諸師の弥陀身土観について種々に検証が行われてきたが、「是報非化」と述べた意図を探ろうとする場合には、更に善導の仏身仏土論全体における報身報土の概念を明確にする必要がある様に思う。

本稿で扱う『観經』の注釈を著した淨影寺慧遠（五二三～五九二）や吉藏（五四九～六二三）の両師も、一樣に「報」は酬因義、あるいは酬因義によって「報」としている<sup>⑧</sup>。それにも関わらず、所説の阿弥陀仏について結局は応身や化身としているのである。しかし一方で、諸師においても報を酬因義とされていることからすれば、善導が報身報土と定めたことは単純に『無量壽經』所説の法藏比丘の発心・修行・成仏と、更に依正二報の現出といった酬因義のみにしたがったものとも言い切れないことになる。また同時に、報を酬因とする諸師の説を受けたことによるのみとも言い難いものとなる。したがって、善導が酬因と述べた意図や三身説、中でも「報」の語を用いてその様に定めるに至った視点が更に問題となるわけである。

初めに挙げた二つの中、二つめの『大品經』引用は、阿弥陀仏の入滅説を論破するために引用されたものであるが、単に入滅説に対してのみで無く、一面において弥陀身土を広い見地から規定するための主要な典拠である様に思われる。この指摘が正しいことは、經宗をまったく別とする經典の引用であつたり、一つめの傍証とは違う性格の内容であるにも関わらず多くの紙面を割いていることから明らかにである<sup>⑨</sup>。ところが、引用された『大品經』については、善導によって具体的に内容が展開されたり明示されているわけでは無い。また、その様な事情であるにも関わらず、善導の弥陀身土思想について、特に『大品經』の引用意図に視点を置いた論究はなされていない現状にある。この意味において『大品經』の引用意図を考察することは意義あるものと言えよう。一方でこれを知るためには、傍証に当てられた經典を受けるだけでは無く、身土思想にまで視野を広げる必要がある。その中において

は「指方立相」<sup>⑩</sup>の語に代表される側面などの付随する事柄も多々あるが、問題は主として「入滅不入滅」と「有相無相」との二つに集約される様に思われる。

そこで本論考は、善導における『大品經』の引用意図を探ることに焦点を当て、これを視野に入れた上で、入滅不入滅と有相無相とをめぐり、「報」と定めた視点について論究することを目的とする。

## 二 淨影寺慧遠と吉藏の『觀音授記經』引用と入滅說

善導が『大品經』を用いた直接の要因は、阿弥陀仏の身土を定める中で聖道諸師が引用した『觀音授記經』の阿陀入滅說に對してある。そこで、まず諸師の『觀音授記經』の引用に焦点を当て、その見解を取り上げてみよう。なぜなら、諸師において応化身とされた上での阿陀入滅說であり、善導の主張もそこにあつたものと推察できるからである。

少なくとも「淨土三部經」には、阿弥陀仏と極樂淨土が滅するとは説かれていない。所説にしたがう限り、阿弥陀仏の寿命は無量であつて不入滅である。そこにおいて、淨影寺慧遠や吉藏など両者の釈義に『觀音授記經』が用いられているのは、一見、三身說をもつて阿弥陀仏の身土を位置付ける上での重要な典拠であるかの様に思えるが、實際はそうでも無い。また『觀音授記經』によつて阿弥陀仏を位置付けているから入滅する応身や化身というわけでも無い。なぜなら、弥陀身土を定めることに際して両者共に『觀音授記經』を用いてはいるが、更に具体的な釈義を展開しているわけでは無いためである。特に吉藏においては、入滅に関する見解以外は見ることができない。

順を追つて、両者が展開している『觀音授記經』の引用を取り上げてみると、まず淨影寺慧遠の『觀無量壽經義

疏』（以下『観経義疏』）では、応身と入滅との関係について次の様に述べている。

佛壽命有真有應。眞如虚空畢竟無盡。應身壽命有長有短。今此所論是應非眞。故彼觀音授記經云無量壽佛命雖長久亦有終盡。故知是應。此佛應壽長久無邊非餘凡夫二乘能測故曰無量<sup>12</sup>。

眞如虚空とする「眞身」と一方の「応身」とを比べ、阿弥陀仏は応身であるから入滅が説かれ、入滅が説かれてゐるから応身であると示している。このことは『無量壽経義疏』においても同じ様な事情にあるが、<sup>13</sup>『観音授記經』によつて応身と位置付けたのかと言へば、単純にそうとは言ひ切れない。確かに、応身とする理由の一因として『観音授記經』が挙げられてはゐる。しかし全体として見れば、阿弥陀仏の寿命について述べる場合、すでに自説としてあつた仏身仏土觀、あるいは阿弥陀仏に対する応身説を傍証するために引用された要素が強い。何よりも、寿命無量であるとされる説示は変えようが無いし、仏身論や仏そのものに関する幅広い問題が必然的に含まれるからである。

次に、吉藏の『観音授記經』入滅説引用に際しての見解に焦点を当ててみると、『観音授記經』の所説によつて阿弥陀仏の入滅を述べてゐるのは、『観無量壽経義疏』（以下『観経義疏』）では二箇所認められる。しかし、そのいずれもが『観音授記經』の入滅説を理由として、入滅するから応化身、あるいは応化身であるから入滅するといった、仏身仏土論との関係による意味合いで引用されているものではない。一つめは、弥陀淨土が分段と變易とのいづれに属するのかを問題としてゐる箇所であり、そこには、

問二死中攝何生耶。答解不同。（中略）今云此應是分段生死。何以知之。世自在王佛所爲國王而發心出家。始發四十八願造此淨土。又彼土壽雖無量必終訖。故知彼土分段生死。然分段與變易不可定判。（中略）無量壽土是變易分段<sup>14</sup>。

とあつて、酬因の弥陀身土は、土に終わりがあつたから分段生死の世界であることを示すのみにとどまつてゐる。根底に「本迹二門」の視点をもち吉蔵からすれば、見地によつて分段とも変易とも言い得るとするのであるが、いづれにしても分段・変易の視点から述べるのみにとどまつており、三身論をめぐる見解は示されてはいないのである。また二つめとして、寿命に関する有量と無量について四句を挙げて説明する箇所では、その第四番目に、

壽有量而稱無量者即是此經。外國云阿彌陀此云無量壽。然佛壽實有量。此佛壽半閻浮提微塵數劫滅度。觀音補處。觀音滅度後勢至補處。故壽有量。而稱無量壽也。<sup>(16)</sup>

とある。これは、まさしく寿命そのものに焦点を当てて述べたものであるが、『觀經』は有量であるのを無量と説いたものと示すにとどまつており、『觀音授記經』の引用は寿命量に關しての域を超えているものではない。

吉蔵の場合、四句の中の第二番目に「應身の寿命は有量である」とする一句があり、また淨影寺慧遠と同様に「應化身であつても視点によつては無量壽である」といった見解などもあることからすれば、一方では寿命量と仏身論との關係に触れた記述もある。しかし、實際に『觀音授記經』を典拠としているのは、阿彌陀仏が入滅すのかどうかといった事柄のみに限定されていることからすれば、寿命量そのものについてを問題とした枠を超えたものではない。したがつて、寿命量と三身説とは別の問題として、直接に混同することは避けるべきであらう。もちろん、吉蔵の阿彌陀仏に対する見解として應身であることには間違ひ無い。しかし、すでにこれは前提としてあつたもので、有量として改めて取り上げるまでも無かつたのであらうことを指摘することができる。また、後の四句の提示は、各々に説示された經典を例として提示しているものであり、所説の一形態を提示しているものであつて、『觀音授記經』はその意味において引用されているものと言える。そうすると、弥陀入滅説そのものは吉蔵の弥陀身土に対する見解の上では、直接關係があるものでは無かつたと言ひ得るのである。<sup>(17)</sup>

この様に、『観經義疏』における両者の積義を通して弥陀身土思想への概観をみれば、阿弥陀仏を応身や化身とする理由に『観音授記經』が挙げられてはいる。しかしながら、阿弥陀仏のみに限らず、仏身論を論じる上での応化身そのものに対する視点は『観音授記經』以外の別のところがあり、本質的な各人の教義にある。だからこそ『観經』を注釈する中でも入滅の問題が取り上げられ、また弥陀身土に対する所論が展開されているのであろう。また更に視点を変えれば、一經通じての注釈態度にまで行き着くものでもある。

### 三 善導における弥陀身土の有相

そこで、善導が『観音授記經』の入滅説に対して用いた『大品經』の引用についてである。これは、単に入滅説や化身説に対する論破を意図したものでは無く、本質的に仏身論全体を視野に入れた上で酬因の身とし、報身のあり方や意義について提示したものである。以下、それについて述べてみたい。

善導は「然報應二身者眼目之異名。前翻報作應。後翻應作報。」<sup>(20)</sup>と述べ、まず報と応とを同義とした上で、更に加えて次の様に述べている。

凡言報者。因行不虛定招來果。以果應因故名爲報。又三大僧祇所修萬行必定應得菩提。今既道成。即是應身。<sup>(21)</sup>すなわち、報応身とは因である三大僧祇の修行による果報として菩提を応得した身であるとする。善導は「応」では無く「報」の語を用いるが、要するに、修行によって菩提である真如を得たことにより仏となった、あるいは修行の果報として菩提を得て仏身を備えたことから報身としてゐるのである。<sup>(22)</sup>そうすると、成仏して得た阿弥陀仏の身土そのものに焦点を当てると、これは菩提・真如を体得していることからすれば、法身に属すと理解していた

ものと見て間違いない。<sup>(23)</sup> 換言すれば、真如を体得した法蔵比丘、阿弥陀仏そのものの境界に限って言えば法身とも言い得るのである。何よりも、真如を得ていない以上は「仏」とは言えないし、また国土に対して「無爲涅槃界」<sup>(24)</sup>や、あるいは「無漏無生之界」<sup>(25)</sup>とも言い表すことはできないであろう。そして、ここに阿弥陀仏を報身と定め提示するに至った善導の意図や見地がどこにあるのかが問題となるのである。

そこで、関連した事柄として今二点を挙げれば、善導には次の様に述べている箇所がある。仏身では無く国土についてであるが、「水想観」には、

西方寂靜無爲樂。畢竟逍遙離有無。大悲薰心遊法界。分身利物等無殊。或現神通而說法或現相好入無餘。變現莊嚴隨意出。群生見者罪皆除。<sup>(26)</sup>

と有無を離れている世界であり、更にそこから莊嚴を現し出すとある。

また『法事讃』では、

彌陀化主當心坐。華臺獨迴最爲精。百億摩尼間雜寶。葉葉莊嚴相自成。正坐已來經十劫。心緣法界照慈光。蒙光觸者塵勞滅。臨終見佛往西方。到彼華開入大會。<sup>(27)</sup>

と莊嚴の相が自ずから出され、阿弥陀仏は心に法界を縁ずると述べられている。

これらは共に阿弥陀仏が法界に属することを述べており、更にそこから莊嚴が現し出されたとした理解を示しているものである。阿弥陀仏の境界における真如・法身の視点からは後に改めて触れるものとし、まず有相に焦点を当てて見てみることにする。

善導が、阿弥陀仏と極樂淨土に対して姿や形をもった世界、有相と考えていたことは言うまでも無い。このことは、聖道諸師において有相と解釈され、応化身・応化土と位置付けられていることから客観性があるものである。

したがって、阿弥陀仏によつて現し出されたもの、言わば「依正二報」を「報」として如何に位置付けていたのかという点が問題とされる。換言すれば、經文に説示されている弥陀身土の有相を如何なる視点から理解していたのかということである。そこで、弥陀身土が「涅槃であつて法に属すこと」と「有相」との関係について、本稿では「理・事」に対する観点から考察しようと思う。

善導教学の究明において「理」を取り上げることとは不適当と思われる節もあるが、決してそうでは無い。これは、理を扱わないことが事である有相の意義を見失うことになるためである。仏教における浄土教の位置付けが今一つ不明瞭であるのも、実はこの点の究明の不徹底なところにあると言つてもよいと思う。善導においても全体からすればわずかであるが、一面これは善導における一つの態度を示していると言える。その意味でも、善導が「般若經典」を用いていることは看過することのできない事柄である。

まず、善導における依正二報に対する「相」の表現について「女義分」での提示にしたがつて挙げてみると、概ね次の様になる。<sup>(29)</sup>

依報全体（地下・地上・虚空、日観）	〔無漏真実の勝相〕
依 依（日想・水想・氷想）	〔相似可見の境相〕
真 依（瑠璃地）宝楼觀	〔真実無漏可見の境相〕
正報全体（像想觀）雜想觀	言明無し
仮正報（像想觀）	言明無し
真正報（真身觀）	〔真実の境相〕



これらの中で「無漏」の語に着目してみれば、極楽浄土が無漏であることは、結局、善導が述べている「無爲涅槃界」であり「無漏無生之界」ということに集約されよう。<sup>30</sup>これは弥陀身土において、その境界に対しての位置付けに關してのものである。

そこで今は、勝相・境相とともに有相をめぐる「可見」に着目したい。報身報土について「可見」と言い表すことは、道綽（五六二〜六四五）の説を受けたものと思われるが、この可見の背後には必然的に不可見なるものを想定し得る。一方で、依正二報について「彼彌陀正依等事」<sup>32</sup>とも述べているが、これらは表現が異なっているに過ぎず、いずれも見ることが可能であるとする見解においては本質的に同じ事柄である。言うまでも無く、善導は仏力によつてこそ観見が可能であるとする。しかし、これは一方の衆生の側において述べたものであつて、仏身仏土そのものに対して述べた場合とは一線を画す必要がある。要するに、仏力を受ける衆生を離れて仏の身土そのものに対して言えば、善導の理解の根底には不可見が想定される。そして、見ることが不可能であることを元にして、これに対する説明なのである。何よりも前に述べた通り、法を得ていない以上、仏とは言えないし、涅槃界とも無漏とも言うことはできないからである。

更に、このことは「像想観」での説明を借りることによつても言い得る。

既言想像假立三十二相者。眞如法界身豈有相而可縁。有身而可取也。然法身無色絶於眼對。更無類可方。故取虚空以喩法身之體也。又今此觀門等唯指方立相。住心而取境。總不明無相離念也。如來懸知末代罪濁凡夫。立相住心尚不能得。何況離相而求事者。如似無術通人居空立舍也。<sup>33</sup>

真如と言ひ、法身と言ひ、これは『無量寿經』所説の法藏比丘が得た悟りであり、同時に釈迦牟尼仏の悟りそのものであるから、「無色絶於眼對。無類可方」ともある通り言語表現することができないものとされる。そのため、強いて虚空に譬えられ、これを法界・真如界・境界・涅槃界と言ひ表し、同様に三身説では法身と表現しているのである。また釈迦牟尼仏の説示について言へば、相を説き示して事を求めさせているのであり、決して理を求めさせているのでは無いとする善導の理解を示したものである。

一方で視点を變えれば、仏のみの境界であつて悟りとされる理、絶對的な無相の世界については、善導としてもそのあり方を理解していなければ、釈迦牟尼仏が有相の内容を説き示した意義を説明することはできなかったはずである。その意味において善導の視点を探る必要があるわけであるが、用語として見れば、理と事とは相對的な關係にあると言つてよいであらうし、あるいは次元が異なるものとも言ひ得る。何よりも、善導が「經能持法理事相應」や「文文句句理相同」<sup>(34)</sup>といった表現を用いて「相應」「相同」としたことは、逆に異なるものとした前提があることを認めていた証拠になるものである。具体的に理と事とを並立しているのはこの二箇所であるが、そうであるならば、これらを含めて、理事について如何なる背景の元に解釈されて論じられているのであらうか。

ここで考えるべきは「經能持法理事相應」と「真実無漏可見の境相」との關係であらう。言わば、理である「真実無漏」と、事である「可見の境相」との關係である。そこにおいて両者が「相應」ということからすれば、善導は相對關係と見ていたのでは無く、身土そのものの上において、仏力とは別に文字通り見ることを可能とした視点があつたものと伺えよう。すなわち、有相ではあるが、すべて釈迦牟尼仏によつて説示されたものである以上、説かれた内容がそのまま理となり得ると理解しているのである。事実、このことは後に述べるように『大品經』に「涅槃のみを不如化と説いた」とある引用内容と一致するものである。悟りを得た阿弥陀仏が現し出した身土、そ

これは悟りを得た釈迦牟尼仏が説き示したものであるから、実際に説かれた内容や有相の莊嚴がそのまま理を表したものと善導の理解である。したがって、事によつて理を得るのでは無く、事そのものを理の説示として受け取り、また往生のためとしてこれを求めたわけである。更に『観経』に対する釈義で言えば「事観」とされるものになる。<sup>36</sup>ここに聖道諸師とは異なる、善導も含めた浄土教祖師の視点があるものと言える。

すなわち、弥陀浄土を「無為涅槃界」であり「理事相應」とし、その上でこれを有相としている以上、有相であっても法身と同じく寿命無量なのである。ただし、法身では無い。なぜなら、阿弥陀仏という仏身と極楽という浄土は所説にしたがう限り、相をもっているからである。要するに、有無を離れた空性でありながらも相を備えている阿弥陀仏に関して「報身」としており、寿命無量で有相の仏であると主張しているのである。

#### 四 善導における『観音授記経』と『大品経』

これまで、弥陀身土の位置付けをめぐる諸師の『観音授記経』引用の態度と善導の「報身報土」説における有相を見てきた。そこで次に、善導における『観音授記経』引用の態度と、これに対する『大品経』引用の意図について実際に取り上げることとする。

善導は、弥陀身土の生滅無生滅に関する問題で『観音授記経』を示し、次の様に問答を設けている。

問曰。既言報者。報身常住永無生滅。何故観音授記経説阿彌陀佛亦有入涅槃時。此之一義若爲通釋。答曰。不入義者唯是諸佛境界。尚非三乘淺智所闕。豈況小凡輒能知也。雖然。必欲知者。敢引佛經以爲明證。<sup>37</sup>

前に「是報非化」と定義した後、更に今は「報身常住永無生滅」と述べて『観音授記経』の名前のみを挙げて

「なぜ入滅する時があると説かれているのか」との問いを設ける。周知の通り、善導は弥陀身土の有相について所説にしたがって莊嚴を述べるにとどまり、特に取り上げて扱っていない。だからこそ、本稿において問題の一つとしているのであるが、およそ「指方立相」の語に代表される様に、この有相の説示に対する態度を一貫して通し続けたものと思われる。ここでは入不入を問題としているが、視点を変えれば、これは有相・無相の問題と言い得る。なぜなら、無相であるものは入滅のしようが無く、有相であるために入滅するからである。そうすると、入滅の問題のみに限らず、有相無相をも含めて検討する必要がある。

まず「報身常住」とあるが、報われて法を得たということは法身に属するものであり、姿を現したというとは化身に属するものであろう。これらを「報」と述べているのが、善導の「報身報土」説においての要点である。そもそも、善導が『観音授記經』の引用に際して、阿弥陀仏を報身としていることは伺えても、化身としている前提は見当たらない。他方、諸師による『観音授記經』の前提は「化身」にあり、だからこそ、入滅に着目して引用しているのである。したがって、『観音授記經』の入滅説に対して、すでに各々の前提となる弥陀身土觀が異なっているのがあるから、『観音授記經』の受け取り方も当然ながら異なっているはずである。

善導は、答えとして「入滅するかしないかは諸仏の境界」と提示しているが、これは他でも無く阿弥陀仏の境界を述べたものである。また同時に、すでに悟りを得た仏のことに理解している以上、絶対的なものと位置付け、その意味で仏の側における問題としていたことが知られよう。これは、修行の果報として悟りを得た後における真如からの有相とは、仏の問題であって衆生が関与するところのものでは無いといった義と見てよい。更に、仏の側における問題とされた上での入滅説であるから、これに対する回答も仏の事情について言及したものでなければならぬ。いずれにしても、続いて「必欲知者。敢引佛經以爲明證」と『大品經』を用いて論証していることは、善導

が単に入滅説のみを問題にしているとは言い難いのである。

そもそも「報身常住永無生滅」とは、阿弥陀仏が過去の修行における果報として真如を体得し、理である真如に属しているからこそ常住と言い得るのであるから、この仏が滅するはずが無いのは、言ってみれば当然の事柄である。この所説の上で滅しようが無い仏について、諸師が一方の『観音授記經』に「滅する」とあることを応化身の傍証に当てていることに對して善導は問題としているのである。これについて、浄土經典によらず『大品經』を用いていることは、入滅説はもちろんであるが、更に別の事情が含まれている様に思われる。すなわち、弥陀身土や釈迦牟尼仏の説示に對して根底から視点を定めようとした態度があり、実際には入滅の問題よりも有相の問題にあると考える。

今は善導の『大品經』引用部分の中、その後半部分を釈迦牟尼仏の説示に限って示せば次の様になる。

佛告須菩提。一切法皆是化。(中略)佛告須菩提。若有法生滅相者皆是變化。(中略)佛言。若法無生無滅是非變化。(中略)佛言。無証相涅槃是法非變化。(中略)佛告須菩提。如是如是。諸法平等非聲聞所作乃至性空即是涅槃。若新發意菩薩聞是一切法皆畢竟性空乃至涅槃亦皆如化者心則驚怖。爲是新發意菩薩故。分別生滅者如化不生不滅者不如化耶。<sup>39</sup>

一切法は皆變化であり、生滅相があるものはすべて變化である。そして究極の涅槃も性空であるが、これを如化であるとすれば新發地の菩薩は恐れることになる。そこで新發地の菩薩のために生滅するものを如化と説き、不生不滅の涅槃のみを如化では無いと説いたものとする。すなわち、如化では無い唯一のものは涅槃界であるとしたところで「涅槃界のみを有として説き示した」ということである。

この引用で着目すべきは、釈迦牟尼仏の説示における説き方そのものが如何なる形であるのかといった内容が挙

げられていることである。これを『観音授記經』の入滅説を退けるための明確な証拠として引用していることとの関連で見るならば、阿弥陀仏が入滅すると説かれているのは、『大品經』の引用にある一つの視点から分けて説かれたものに過ぎないということになろう。新発地の菩薩においてさえも分別して示されているのである。ならば、善導が述べる様な「凡夫」や「常没の衆生」の立場に立てば、分別された説き方については言うまでも無い。善導は釈迦牟尼仏によつて不生不滅の涅槃を不如化として説示された事柄により、阿弥陀仏の生滅を言えるものではないと説明しているのである。換言すれば、本質が涅槃であり空性である報身、また不生不滅の涅槃である阿弥陀仏の境界とは関係無いとする視点の提示によつて『観音授記經』の入滅説を退けたのである。

この様に見てくると、報身報土の不生不滅を定める上で『大品經』の所説を傍証としていることは、弥陀身土の位置付け、あるいは釈迦牟尼仏の説示に対する善導の理解を知る上で重要な視点を与えるものである。すなわち、阿弥陀仏の境界を言えば、それは涅槃界であつて絶対世界である。そして、三大僧祇の修行による果報として菩提を応得したものが「報」であるとは、弥陀身土が悟りそのものであると主張したものである。その中で善導の主眼は「新発地の菩薩のために一応分けて説いた」ところにあり、『無量壽經』説示の意義、有相莊嚴の説示における意義もそこに含まれると見ていたことが伺われる。いずれにしても『観音授記經』に対する『大品經』の引用が単に入滅説に対してのみで無く、前提である仏身論そのものの、あるいは悟りそのものとする「報」の枠組みについても意図されていたものと理解することができよう。そして、弥陀身土は「涅槃如化であるのを不如化と説かれたもの」とする視点からすれば、『大品經』を引用して『観音授記經』の弥陀入滅説に対しした善導の意図が、入滅不入滅の問題を含めて有相についてもあつたことを知ることができる。

そこで、最後に「玄義分」における善導の結論を見ることにする。

今既以斯聖教驗知彌陀定是報也。縱使後入涅槃。其義無妨。諸有智者應知。問曰。彼佛及土既言報者。報法高妙。小聖難階。垢障凡夫云何得入。答曰。若論衆生垢障。實難欣趣。正由託佛願以作強緣。致使五乘齊入。<sup>④</sup>

ここでは、更に「報法高妙」として報と法とが共に高妙といった説明を重視すべきである。すなわち、すでに阿彌陀仏が真如を体得しているため、仏の境界である悟りの世界は、小聖すら至ることは困難であり、凡夫などは更に言うまでも無い涅槃界であることを述べたものである。すでに見てきた通り、身土の相も含めて真如に属す仏の問題である。だからこそ、入不入が仏のみの境界なのであって、涅槃に入る事情は問題となり得ないと言い得るのである。

ただし、ここで問題となるのが「後に涅槃に入る」とことと「涅槃界」との関係である。しかし、涅槃界と見ているのは本質を指し示してのことであり、後に涅槃に入るとあるのは分けて説かれたことを指してのことと見れば矛盾するものではない。また「涅槃界と往生即菩提でない」といった事柄についても、境界は本質として涅槃界であるが、分けて説かれた内容では菩提とまらないことも認められるものである。

## 五 報身報土説と『大品經』

そうすると、次に『無量壽經』の所説における「酬因義」と「現し出された莊嚴」との関係をも更に探ることが必要となろう。そこで『大品經』の引用にある「一切法が性空であり、涅槃も如化である」とする内容について、法と報の關係を含めて、善導における有相莊嚴について更に取り上げることにする。

すでに二点を挙げたが、関連する内容として所謂『無量壽經』の分科と見られる「序分義」での釈義がある。そ

こには、

彌陀本國四十八願。願願皆發増上勝因。依因起於勝行。依行感於勝果。依果感成勝報。依報感成極樂。依樂顯通悲化。依於悲化。顯開智慧之門。然悲心無盡智亦無窮。悲智雙行即廣開甘露。因茲法潤普攝群生也。<sup>(4)</sup>

とあり、少なくとも成仏した以降に極樂浄土と仏身である依正二報が現出されていると見ている。そうすると、單純に誓願が報われた身土といった意味だけによつて考えることもできない。

あるいは『法事讃』には、次の様に述べている箇所がある。

極樂莊嚴出三界。人天雜類等無爲。法藏行因廣弘願。設我得佛現希奇。或現鳥身能說法。或現無情能應機。或使微波出妙響。或使林樹讃慈悲。或使風光相應動。或令羅網說音辭。一切莊嚴聲遍滿。恒沙天樂自依時。爲引他方凡聖類。故佛現此不思議。<sup>(4)</sup>

法藏比丘は成仏して阿弥陀仏の身を得たことによつてこそ、初めて依正二報を現出することが可能なのであり、現に依報は、正報である阿弥陀仏によつて西方に現された相であり、また事であるとした説明である。「爲引他方凡聖類。故佛現此不思議」として、衆生のために莊嚴を現したと述べているが、今の場合はこの点を化したのか報としたのかということになる。

しかしながら、これまで見てきたことからすれば、いずれにしても善導が報とした理由は、すべて仏の報として同じ枠組みの中のものであり、釈迦牟尼仏の説示による理であるがままの事であるといった理解によるものである。「報」を酬因の身と位置付けて成仏までの過程があるとするだけでは単に仏身論を語るにとどまり、本願成就や仏力を取り上げて所謂「凡入報土」を示すための根本的な解決になるものではない。したがって、善導の弥陀報身報土の定義における引用経論もこれを考慮した視点からのものとすべきであろう。すなわち、理をそのまま事とし



たところに報の必然性があり、その様な釈迦牟尼仏の説意の上にある経説として『無量寿経』の内容や『浄土経典』の有相説示を受け取り、また意義を付したことによるものである。

更に、このことを示していると思われる記述が、先と同じ『法華讃』の中に見られる。

敬尋諸佛境界。唯佛能知。國土精華非凡所測。三身化用皆立淨土。以導群生。法體無殊。有識歸之得悟。但爲凡夫亂想寄託無由故。使釋迦諸佛不捨慈悲。直指西方十萬億刹。國名極樂。佛號彌陀。現在說法。其國清淨具四德莊嚴。永絕譏嫌等無憂惱。人天善惡皆得往生。到彼無殊齊同不退。<sup>(4)</sup>

ここでは「有識・法体・得悟」と「凡夫乱想・西方十萬億刹・得往生」といった関係から、釈迦牟尼仏によつて弥陀身土の有相の莊嚴が説示されたことの意義に対する善導の理解が述べられている。

これらは、いずれも善導が引用した『大品經』に示される、分別して説いたとする經典内容と一致するものである。すなわち、弥陀身土は法藏比丘による修行の果報として得たところの境界であり、同時に悟りそのものである。善導はこの様な概念を持ち合わせた上で「報身報土」と定めており、また悟りそのものが分別されて説示されたことを示すために『大品經』を引用したものとされる。したがつて、『大品經』は「無漏眞實の勝相」を示そうとする意図によつて引用されたものであり、凡夫が仏の世界に生まれる道理である、所謂「凡入報土」を示すためには引用不可欠の經典であつたものと考えられる。同時に、諸師の化身説や入滅説に対する論破は必然的にそこに含まれることになり、これにおいても『大品經』を経証とすることが可能であつたものと思われる。

## 六 まとめ

善導の弥陀身土思想をめぐり、報と定めた理由と意義について、本稿は『大品経』の引用意図に焦点を当てて論究してきた。

弥陀身土に対する善導の理解を述べれば、それは法蔵比丘の本願に報われて建立された酬因の身土、すなわち報身報土であることに尽きる。本来、仏の身土の本質として有無を離れたところのものである涅槃界に対して釈迦牟尼仏が「有」と説いた、善導はその分別して説示されたとする視点から『無量寿経』を含めた〈浄土經典〉に意義を見出しているためである。

報を「酬因」と言えば、各人すべて酬因義としている。これを諸師は応や化としたが、善導は報であることを主張した。しかし一方では、善導の報には酬因義を超えた意図があったことを指摘することができる。すなわち、単に本願力や有相が問題とされるのであれば、無理に「報」では無く「化」でもよかつたはずである。このことは「涅槃界」という視点で見るとすれば、三身の境界すべてが涅槃界ということからも言い得る。ところが、三身説によつて分けて述べた場合、化では「涅槃界」とされる真理そのものを離れて単に化現のみとなり、また常住では無く滅するものと見なされる。他方、法そのものは眼対を絶したものである。そうすると、法報応化に限らず、自性受用、変化といった語もあるが、「無為涅槃界」であり、かつ有相の身土を備えた阿弥陀仏を示すためには、唯一「酬因之身」として「報」を用いることによつてこそ明示が可能であるとの考えによつたものであろう。換言すれば、善導においては「無漏真実の有相の世界」を示すために報身報土と述べられたのである。

この様に見ると、報としての常住と有相を説明する上で三身説を用いたことは、一面、これによって相対的に意義を示すことが可能であつたことを伺うことができる。仏そのものに関して言えば、その背後には法を考えざるを得ないが、有相として示されてこそ凡夫に知り得る世界であり、そのまま善導においての〈浄土経典〉説示に対する意義ともなるのである。そうすると、本願成就や酬因義は、果報を示す場合において前面に出されるものであるが、身土そのものを問題として三身説で見れば、常住や有相こそが「報身報土」の上において意義あるものとなる。いずれにしても、經典の説示に対してどの様に意義を受け取るかは、人師各々の見地によってどの様にも可能である。弥陀身土の不入滅と有相に関して言えば、善導は『大品經』の引用にある様に釈迦牟尼仏の説示に対して意義を受け取つたことによるものであり、言うまでも無く、凡夫のために事を求めて往生することが説かれたとされる見地に立つての理解によるものである。したがって、『大品經』は、弥陀身土を三身説で定める場合には「報身報土」とすることに際し、分別して説かれたとする釈迦牟尼仏の説き方を示し、そして常住である涅槃界の有相世界を明示するために引用されたものであり、その意味において引用不可欠の經典であつたものと考えられる。事実『大品經』の引用に関して特に自分の釈義を改めて示すことも無く、そこで弥陀身土に対して論証することは一応終わっている。「諸有智者應知」として特に自分の釈義を示していないのも、有相の説示に対して示された一つの態度と見られ、釈義を述べる上で表現する際の一つの限界を提示しているものと思われる。しかし、善導が広い視野を備えた上で、弥陀身土の位置付けに言及していることを知り得るものである。

註

- (1) 「問曰。彌陀淨國爲當是報是化也。答曰。是報非化。云何得知。如大乘同性經說。西方安樂阿彌陀佛是報佛報土。又無量壽經云。法藏比丘在世饒王佛所行菩薩道時。發四十八願。一一願言。若我得佛。十方衆生稱我名號。願生我國。下至十念。若不生者不取正覺。今既成佛。即是酬因之身也。又觀經中上輩三人臨命終時皆言阿彌陀佛及與化佛來迎此人。然報身兼化共來授手。故名爲與。以此文證故知是報。」(『淨全』第二卷、一〇頁下—一一頁上)
- (2) 『大乘同性經』卷下(『大正藏』第十六卷、六五一頁中—下)
- (3) 『無量壽經』卷上(『大正藏』第十二卷、二六八頁上)
- (4) 『觀無量壽經』(『大正藏』第十二卷、三四四頁下—三四五頁上)
- (5) 『觀世音菩薩授記經』(『大正藏』第十二卷、三五七頁上)
- (6) 『摩訶般若波羅蜜經』卷第二十六「如化品」第八十七(『大正藏』第八卷、四一五頁中—四一六頁上)
- (7) 善導の弥陀身土觀、あるいは諸師の弥陀身土觀との相違に關して、すでに多くの論考があることは周知の通りである。主なものを挙げると、神子上惠龍『彌陀身土思想の展開』(永田文昌堂、一九六八年)。望月信亨『中国淨土教理史』(法藏館、一九七五年)。大原性實『善導教學の研究』(永田文昌堂、一九七四年)二四三—二八五頁。高橋弘次『改版増補 法然淨土教の諸問題』(山喜房佛書林、一九九四年)四七—一四五頁。
- (8) 報身酬因説については、岸寛勇『善導教學の研究』(記主禪師鑽仰會、一九六四年)一八頁参照。曇鸞、淨影寺慧遠、吉蔵、道綽といった各人の酬因義が挙げられている。なお、吉蔵『觀經義疏』「明淨土第五」にある「若就通門爲論無非酬因可云報土。別門不然。(以下略)」(『大正藏』第三十七卷、二三五頁上)といった説明も、報の語についての酬因義による理解を示しているものとして加えておく。

(9) 「如維摩經以不思議解脫爲宗。如大品經以空慧爲宗。此例非一。今此觀經即以觀佛三昧爲宗。亦以念佛三昧爲宗。

一心迴願往生淨土爲體。」(『淨全』第二卷、三頁下)

(10) 「指方立相」について言及した論考は多々あるが、本稿と特に關係あるものを挙げれば、河波昌「指方立相と想像

力の論理」(『淨土宗學研究』第二號、知恩院淨土宗學研究所、一九六七年)。服部英淳「指方立相と称名の理解と実践」(『淨土宗學研究』第三號、知恩院淨土宗學研究所、一九六八年)。また、藤田宏達「人類の知的遺産18 善導」

(講談社、一九八五年) 一〇三—一〇五頁参照。松本史朗「袴谷憲昭著『法然と明恵 日本仏教思想史序説』」(『駒

澤大學佛教學部論集』第二十九號、四二〇—四七七頁、駒澤大學仏教學部、一九九八年)。

(11) 例えば、漏無漏、三界摂不摂、二乗種生不生、唯心と他方、四生、光明、來迎などが挙げられる。

(12) 『大正蔵』第三十七卷、一七三頁下

(13) 「此佛從其壽命彰名。壽有眞應。眞即常住。性同虛空。應壽不定。或長或短。今此所論。是應非眞。於應壽中。此

佛壽長。凡夫二乘不能測度知其限算。故曰無量。命限稱壽。云何得知是應非眞。如觀世音及大勢至授記經說。無量壽佛壽雖長遠。亦有終盡。彼佛滅後。觀音大勢至次第作佛。故知是應。」(『大正蔵』第三十七卷、九二頁上)

(14) 『大正蔵』第三十七卷、一二五頁中

(15) 「問安養世界爲報土爲應土耶。答解不同。(中略) 今謂若就通門爲論無非酬因可云報土。別門不然。何者以法藏菩薩有本迹二門。就迹爲論在凡夫地以願造土可云報土。故雙卷對阿難言成佛以來已逕十劫今在無量壽世界。若論本門此菩薩位居隣極無更造業。唯是應現依正兩報。故雙卷云成佛今時七寶爲地自然而生。」(『大正蔵』第三十七卷、二三五頁上)

(16) 『大正蔵』第三十七卷、二三八頁上

(17) 「如來應身壽有量依實稱有量。故壽有量名有量也。」(『大正藏』第三十七卷、二三七頁下)

(18) 「應佛無量者。若通論門衆生無量垂迹何盡。如大經十三願云。云何捨慈悲永入於涅槃。別論彌陀者廣大願造土。壽長遠三乘凡夫不能測量故云無量。」(『大正藏』第三十七卷、二三四頁中)

(19) 淨影寺慧遠と同じく、吉藏にも『無量壽經』の注釈書として『無量壽經義疏』一卷(『大正藏』第三十七卷、一六頁下―一二五頁中)があるが、この書には偽撰説がある。村地哲明「嘉祥作に歸せられたる『無量壽義疏』」(『大谷學報』第三十九卷第一號、大谷大學大谷學會、一九五九年)。更にこの論文については、袴谷憲昭「吉藏『觀無量壽經疏』と淨土思想」(平井俊榮博士古稀記念論集『三論教学と仏教諸思想』所収、一七一―一九一頁、春秋社、二〇〇〇年)一八七頁の註(10)において触れられている。

(20) 『淨全』第二卷、一一頁上

(21) 同 右

(22) 「言菩提者即是佛果之名。」(『淨全』第二卷、三一頁下)

(23) ここで「法身に属す」と述べるのは、三身説を前提として言う場合には、この様に述べるのが妥当であるとの考えによる。また、善導には「三身同証」といった表現もある。これについては「像觀」の釈義に「諸佛三身同證。悲智果圓等齊無二。」(『淨全』第二卷、四六頁下)とあり、『往生礼讚』には「一切諸佛三身同證。悲智果圓。亦應無二。」(『淨全』第四卷、三五六頁下)とある。これらからしても、仏そのものの本質を指せば「法」と言い得る。

(24) 『法事讃』卷下(『淨全』第四卷、二二頁上)、『般舟讃』(同上、五三四頁上)

(25) 善導において「無漏」の語の使用は多い。中でも端的に言い表しているものとして、次の「宝樹觀」の釈義が挙げられる。「諸寶林樹皆從彌陀無漏心中流出。由佛心は無漏故其樹亦是無漏也。(中略)彼界位は無漏無生之界。豈有生

死漸長之義也。」「〔浄全〕第二卷、四一頁上。大原前掲書、二六一～二六二頁参照。

(26) 『浄全』第二卷、三八頁上～下

(27) 『法事讃』卷下(『浄全』第四卷、二〇頁上)

(28) 『往生礼讃』晨朝に「已成窮理聖 眞有遍空威」(『浄全』第四卷、三六七頁下)と、彦琮において悟りが「理」とされているものをそのまま用いている場合もあるが、全体から見ればわずかである。

(29) 『浄全』第二卷、二頁下～三頁下

(30) 前掲註(24)、(25)参照。

(31) 『安案集』卷上「第一大門第七」、「實性論云。報身有五種相。説法及可見。諸業不休息及休息隱没。示現不實體。」

(『大正蔵』第四十七卷、六頁上)。また、引用されている『宝性論』は『究竟一乘宝性論』巻第四「身軀清淨成菩提品」第八(『大正蔵』第三十一卷、八四三頁上)。

(32) 直前の文を含めて挙げれば「言觀者照也。常以淨信心手以持智慧之輝。照彼彌陀正依等事。」(『浄全』第二卷、三頁下)。また、『般舟讃』には「欲生淨土。必須自勸勤他廣讃淨土依正二報莊嚴事。」(『浄全』第四卷、五二九頁下)とある。

(33) 『浄全』第二卷、四七頁下

(34) 前後の文を含めて挙げれば「言經者經也。經能持緯。得成匹丈有其丈用。經能持法理事相應。定散隨機義不零落。」(『浄全』第二卷、三頁下)

(35) 前後の文を含めて挙げれば「寶鳥臨空讃佛會。文文句句理相同。晝夜連聲無有息。」『法事讃』卷下(『浄全』第四卷、一八頁下)。この部分は極樂淨土の宝鳥について述べた箇所である。前掲註(34)の「經」に対する釈名部分と比

べても意図するところとして大きく異なるものではないが、直接に混同することは避けたい。

- (36) 前掲註(32)参照。また、諸師と善導における『觀經』の理觀・事觀に対する言及としては、主として次のものが挙げられる。結城令聞「觀經疏に於ける善導釋義の思想史的意義」(『塚本博士頌壽記念 佛教史學論集』所収、塚本博士頌壽記念會、一九六一年) 九一七頁。坪井俊映『淨土三部經概説 新訂版』(法藏館、一九九六年) 三九三〜三九六頁。

- (37) 『淨全』第二卷、一一頁上

- (38) 「無相」を一つのあり方としての相と考えれば「無相という相」との理解も成り立つが、今の場合にこの理解は除く。

- (39) 『淨全』第二卷、一一頁上〜下。なお、この引用は大原前掲書、二六〇〜二六一頁において用いられている方法にしたがって、更に詳しく取り上げたものである。

- (40) 『淨全』第二卷、一一頁下〜二頁上

- (41) 高橋前掲書、二二二頁参照。

- (42) 前掲註(26)、(27)参照。

- (43) 『淨全』第二卷、二八頁上

- (44) 『法事讃』卷下(『淨全』第四卷、一八頁下〜一九頁上)

- (45) 『法事讃』卷上(『淨全』第四卷、三頁下〜四頁上)